

Heinz-Günther Schöttler, Regensburg

„Den Tisch des Wortes reicher decken“ (SC 51) – aber bitte ‚ordentlich‘!

Offenbarung ist immer Selbstmitteilung Gottes; der Bund Gottes mit Israel konstituiert ein *unmittelbares* Verhältnis zu Gott. *Selbstgabe* Gottes und *Unmittelbarkeit* sind nicht steigerbar. Diese Prämisse eines kanonischen Schriftverständnisses verlangt nach einer Erneuerung von Leseordnung und Auslegung des Alten Testaments in der Verkündigung. (Redaktion).

Sie ist in kirchlichen Kreisen geläufig und beliebt: die metaphorisch stark aufgeladene Aussage des Zweiten Vatikanischen Konzils, dass „den Gläubigen der Tisch des Wortes Gottes reicher gedeckt werden soll“ und „die biblischen Schätze weiter geöffnet werden sollen“ (*Sacrosanctum Concilium* [SC] 51,1). Die nachkonziliaren Kommissionen und Gremien machten sich recht zügig an die Arbeit; bereits 1969 lag eine grundlegende Neuordnung, der *Ordo Lectionum Missae* (OLM), vor, um „bei den heiligen Feiern eine reichere, vielfältigere und passendere Lesung der Heiligen Schrift einzuführen“ (SC 35,1; vgl. SC 92a), und zwar in der jeweiligen Volkssprache (vgl. SC 36,2). Statt der in der vorkonziliaren Ordnung an den Sonn- und Feiertagen ausschließlich aus dem Neuen Testament genommenen Lesungen (nur einmal, und zwar am Fest „Erscheinung des Herrn“, wurde eine alttestamentliche Lesung gehört: Jes 60,1–6) kommen jetzt an Sonn- und Feiertagen drei Schrifttexte zum Vortrag: eine erste Lesung aus dem Alten Testament (außer in der Osterzeit), gefolgt von einer zweiten aus dem Briefcorpus des Neuen Testaments und schließlich als dritte Lesung das Evangelium. Neben dieser Mehrung von Lesungen aus der Heiligen Schrift bietet der neue *Ordo Lectionum Missae* eine weitere ‚Neuheit‘. Die zweite Lesung aus dem neutestamentlichen Briefcorpus erfolgt semi-continua, ebenso die dritte Lesung: In einem jeweils eigenen Lesejahr wird eines der drei synoptischen Evangelien gehört. Das vierte Evangelium ist leider in der Osterzeit und an anderen Sonntagen im Jahreskreis entsprechend perikopiert und bibelhermeneutisch problematisch in die lectio semi-continua der Synoptiker eingeschoben. Das alles ist soweit bekannt und allsonntägliche Routine geworden, auch dass aus pastoralen oder anderen Gründen meist nur eine der beiden Lesungen genommen wird und die Entscheidung vorwiegend zu Ungunsten der ersten Lesung ausfällt, so dass auf dem „reicher gedeckten Tisch des Wortes“ das Alte Testament unterrepräsentiert bleibt, was irgendwie einem pragmatischen Markionismus gleichkommt¹.

Vieles und Wichtiges mehr, auch durchaus Kritisches, wäre zur nachkonziliaren Leseordnung zu sagen. Im Gesamturteil ist aber festzuhalten: Im Vergleich mit der Leseordnung, die sie ablöste, war es ein ‚großer Wurf‘, der seinerzeit der oben beschriebenen Aufforderung des Konzils fürs erste durchaus gerecht wurde. Seitdem ist mehr als ein halbes Jahrhundert ver-

DR. HEINZ-GÜNTHER SCHÖTTLER,
bis 2016 Prof. für Pastoraltheologie an der Fakultät
für Katholische Theologie der Universität Regensburg;
seit 2006 Dozent für Homiletik am Abraham Geiger
Kolleg (Berlin) und an der School of Jewish Theology
der Universität Potsdam.

Vieles und Wichtiges mehr, auch durchaus Kritisches, wäre zur nachkonziliaren Leseordnung zu sagen. Im Gesamturteil ist aber festzuhalten: Im Vergleich mit der Leseordnung, die sie ablöste, war es ein ‚großer Wurf‘, der seinerzeit der oben beschriebenen Aufforderung des Konzils fürs erste durchaus gerecht wurde. Seitdem ist mehr als ein halbes Jahrhundert ver-

¹ Vgl. SCHÖTTLER: Christliche Predigt und Altes Testament, 114–145. 148–151.

gangen und die theologischen Schwächen und hermeneutischen Defizite des *Ordo Lectionum Missae* treten immer deutlicher zutage.

1 Vom ‚Umgang‘ mit dem Alten Testament im christlichen Gottesdienst

1.1 Typologisch ‚in den Schatten‘ gestellt

In der derzeit gültigen Leseordnung geschieht die Auswahl der alttestamentlichen Lesungen an den Sonntagen primär unter einem relationalen Gesichtspunkt vom Evangelium her. Das Modell „Verheißung – Erfüllung“ im typologischen Sinn (Typos – Antitypos) ist hier grundlegend.² Ist aber die Typologie überhaupt noch eine theologisch verantwortbare Weise, Altes und Neues Testament in Beziehung zu setzen? Ich meine nicht.³

In der Typologie dient das Alte Testament letztlich als Hintergrundfolie, christologische Denkfiguren umso positiver, umso heller behaupten zu können, im günstigen Fall ist der alttestamentliche typos ‚Präludium‘, die eigentliche Gotteserfahrung ereignet sich aber erst im Horizont des Antitypos, und das heißt: im Christusereignis. Die christliche Theologie hat das dichotomische Modell „Verheißung – Erfüllung“, insbesondere dessen Aufteilung auf Altes und Neues Testament, schon früh als unzureichend empfunden. Es erschien schlicht zu einfach, das Evangelium so wie in der Zeit der frühen Apologetik auszulegen (vgl. etwa Justins fiktionalen *Dialog mit dem Juden Tryphon*), dass das, was verkündigt wird, nun in Christus seine Erfüllung gefunden habe, und sei es, wenn die entsprechende Erfahrung im Leben der Kirche und der Gläubigen ausbleibt, zur Not auch ‚nur‘ eine geistig-geistliche Erfüllung. Bereits Origenes (um 185 bis um 254) hat, von Hebr 8,5; 10,1 und 11,1 inspiriert, deshalb ein trichotomisches Denken angestoßen.⁴ In der westlichen Christenheit war es der in Trier geborene Ambrosius von Mailand (339–397), der das Schema in die griffige Begrifflichkeit „umbra – imago – veritas“ brachte, so dass die Geschichte jetzt in drei *aetates* eingeteilt ist: in die Zeit der Synagoga (Altes Testament), die Zeit der Ecclesia (Neues Testament) und die eschatologische Vollendung. So heißt es bei Ambrosius in enger Anlehnung an Origenes: „Umbra praecessit, secuta est imago, erit veritas.“⁵

Unabhängig davon, ob das Verhältnis des Alten Testaments zum Neuen bzw. des jüdischen Glaubens zum christlichen Glauben nun in einem schlichteren dichotomischen Modell beschrieben wird oder in einem trichotomischen: Beide Modelle sind klimaktische Modelle, die die Heilsökonomie als stufenweise Enthüllung eines einzigen Mysteriums, nämlich des Christusereignisses, darstellen, das gleichsam im Alten Testament als himmlischer Archetyp noch verborgen sei und im Neuen Testament enthüllt werde. Letztlich reduziert sich auch das trichotomische Modell in der Pragmatik schnell auf das, was es im Grunde intendiert: die schlichte klimaktische Gegenüberstellung von Typos und Antitypos, die die Theologie und

² Vgl. dazu bes. *Dei verbum* 14–16; OLM Art. 67. 93; *Katechismus der Katholischen Kirche* Nrr. 1093–1095.

³ Die Kritik am typologischen Denken habe ich ausführlich entfaltet in: SCHÖTTLER: Re-Visionen, 50–57.

⁴ Vgl. ORIGENES: *Homiliae* 2,2 in psalmum 38 [LXX] (PG 12, 1403A).

⁵ „Zunächst ging der Schatten voraus, es folgte das Bild, dann wird die Wahrheit sein [vgl. Hebr. 10,1]: Der Schatten ist im Gesetz, das Bild im Evangelium und die Wahrheit in der himmlischen Welt. [...] Doch ist schon der Schatten der Nacht und Finsternis der Juden gewichen und der Tag der Kirche angebrochen. Wir schauen nur die Güter mittels des Bildes und besitzen die Güter des Bildes“ (AMBROSIIUS: *Explanatio XII Psalmorum* 38,25 [zu Ps (V) 38,7]; PL 14, 1051 CD; CSEL 64, 203).

Verkündigung der Kirche bis heute beherrscht, und kommt aus seiner Abwertung des Alten Testaments bzw. der Bibel Israels und damit auch des jüdischen Glaubens *nicht* heraus.

Eine Wort-Gottes-Theologie, die das Alte Testament und den jüdischen Glauben typologisch ‚in den Schatten‘ stellt, kann nicht richtig sein. Auch wenn menschliches Erkennen immer Stückwerk ist und bleibt (vgl. 1 Kor 13,9f.): Gott teilt sich in seiner Offenbarung nicht bruchstückhaft, vorläufig mit; er teilt sich stets *selbst* mit, gibt sich *selbst*, und zwar *ganz*. Klimaktische Modelle, die die eigene Identität durch die Abwertung anderer zu definieren versuchen, sind Menschenwerk und beschädigen letztlich den christlichen Glauben selbst. Warum sollte das zeitliche Nacheinander des Alten und Neuen Testaments heilsgeschichtlich ‚progressiv‘ zu verstehen sein? Warum muss die heilsgeschichtlich gedeutete Zeit *linear und progressiv* verlaufen? Warum soll das Neue im Sinne von ‚historisch später‘ mehr wert sein als das Alte?

All das ist verhängnisvolle typologische Rede, die das Christentum in einer zur Ideologie verkommenen Christologie auf Kosten des Judentums aufwertet, wie Theologie- und Kirchengeschichte zur Genüge zeigen. In der Berufung und Erwählung durch Gott kann es kein nachteiliges Vorher und vorteiliges Nachher geben. Offenbarung Gottes ist nicht die Mitteilung bestimmter übernatürlicher Glaubensgeheimnisse, bei denen Gott mal das eine, mal das andere ‚preisgibt‘ oder anderes (noch) ‚zurückhält‘. Offenbarung Gottes ist immer *Selbstmitteilung* Gottes, d. h.: In seiner Gottrede teilt Gott sich stets *selbst* mit, gibt sich stets *selbst*, und das ist weder minderbar noch steigerbar. Wenn das Alte Testament also aus christlicher Sicht Wort Gottes ist, dann ereignet sich in ihm *Selbstmitteilung* Gottes!⁶ Heilsgeschichte kann nicht in ein solches Vorher und Nachher unterschieden werden, als verharre das Alte Testament bzw. das Judentum in der Verheißung und als lebe die Kirche in der Erfüllung.⁷ Das ist nicht nur theologisch unzutreffend, sondern entwürdigt das Alte Testament und den jüdischen Glauben zutiefst. Deshalb ist auch der traditionelle Begriff ‚Heilsgeschichte‘ mit seinem ‚ante Christum‘ und ‚post Christum‘ theologisch-hermeneutisch nicht angemessen.⁸ Nicht von ungefähr ist der Begriff „Heilsgeschichte“ in der evolutionstheoretisch ausgerichteten Religionswissenschaft entstanden (Ende 18. Jh. / Anfang 19. Jh.).⁹ Der Bund Gottes mit Israel konstituiert ein *unmittelbares* Verhältnis Gottes zu seinem Volk, und diese Unmittelbarkeit stützt sich auf ein Offenbarungswort. ‚Unmittelbarkeit‘ aber ist nicht mehr steigerbar¹⁰, auch nicht im Christentum.

1.2 Abschied von der typologisch-klimaktischen Auslegung des Alten Testaments

Mit seiner typologisch-klimaktischen Christologie bringt sich das Christentum in einen Hoffnungs- und Erfüllungszwang, unter dem es unter den postmodernen Bedingungen des Lebens mehr und mehr zusammenbricht, weil die Menschen so nicht mehr ‚glauben‘ (können). Insofern nämlich kirchliche Theologie und Verkündigung die Beweislast einer ‚Erfüllung in Jesus Christus‘ so ungebrochen wie in der Vergangenheit nicht (mehr) tragen, verkommt sie oft genug zur reinen Rhetorik und persuasiven Assertion. Theologische Formeln und erstarr-

⁶ Vgl. DIRSCHERL: Das menschliche Wort Gottes, 55.

⁷ Vor diesem Hintergrund ist zu bedenken, was es bedeutet, dass das Evangelium stehend gehört wird, die alttestamentliche, aber auch die Epistellesung dagegen sitzend.

⁸ Wenn ich den Begriff „Heilsgeschichte“ problematisiere, dann betrifft dies nicht die geschichtliche Dimension von Glaube und Theologie, wohl aber die Gefahr der Schematisierung von Glaube und Theologie, zumal in einem ‚linear-progressiven‘ Verständnis.

⁹ Vgl. SCHÖTTLER: Christliche Predigt und Altes Testament, 231–235.

¹⁰ Vgl. DIRSCHERL: Das menschliche Wort Gottes, 55f.

te religiöse Rhetorik werden über die Kanzel gereicht, die unter den Bedingungen des Glaubens in der Postmoderne keines Menschen Herz mehr nähren, sondern nur noch vollstopfen wie Spams einen Email-Account. Und wie schützen sich unsere smarten Zeitgenossen vor diesen religiösen Spams: Sie bleiben weg und die Räume unter den Kanzeln und vor den Ambonen leeren sich mehr und mehr.

In Anlehnung an Friedrich von Schiller wäre die Predigt, die sich im typologisch-klimaktischen Modell bewegt, „sentimentalisch“ zu nennen: „bei dem höchsten Gehalt für das *Herz*, allzuwenig für den *Geist*“, sie gibt „keine *Nahrung*“, kann „nicht beleben, nur besänftigen“¹¹, folgenlose Ergriffenheit eben, wie wir es als Predigthörerinnen und -hörer allzu oft erleben bzw. erleiden. Auch wenn sich die typologische Auslegung auf eine fast zweitausendjährige Tradition berufen kann und sich das Modell „Verheißung – Erfüllung“ nicht nur für die Advents- und Weihnachtszeit tief in das christliche Glaubensverständnis eingegraben hat: Die typologisch-klimaktische Auslegung ist für Christinnen und Christen heute hermeneutisch keine zureichende und theologisch mehr zu verantwortende Weise, Altes und Neues Testament in Beziehung zu setzen. Von dem beschriebenen Hoffnungs- und Erfüllungszwang muss sich die kirchliche Verkündigung befreien – der Glaubwürdigkeit ihrer Verkündigung wegen. Das in der derzeit gültigen Leseordnung vorherrschende Auswahlkriterium für die alttestamentliche Lesung an Sonn- und Feiertagen ist also unbedingt aufzugeben.¹²

Jesus der Christus ist nicht die Erfüllung; er ist für Christen der unüberbietbare Zeuge der Treue Gottes und die unbeirrbar Gewissheit der Verheißungen Gottes, kurzum: Gottes ‚Amen‘ (vgl. bes. 2 Kor 1,18–20)¹³, anders formuliert: Jesus ist als der Christus Realsymbol der Treue Gottes¹⁴, auch und gerade in der christologisch nicht ausgefüllten bzw. nicht auszufüllenden existentiellen Lücke, eben in der „schmerzenden Erfüllungslücke“¹⁵. Von der Treue Gottes *in* der schmerzenden Erfüllungslücke zu sprechen und zu klagen, ohne die schmerzende Lücke christologisch zu füllen, darum gehe es. Am Heilig Abend 1943 schreibt Dietrich Bonhoeffer aus dem Wehrmachtuntersuchungsgefängnis in Berlin-Tegel an seine Nichte Renate Schleicher und seinen Freund Eberhard Bethge. Die beiden sind seit sieben Monaten verheiratet und Renate ist schwanger; umso schmerzlicher ist ihre kriegsbedingte Trennung: „Für die Euch nun bevorstehende Zeit der Trennung möchte ich Euch gerne einiges sagen. [...] [D]a ich ja nun 3/4 Jahr von Menschen, an denen ich hänge, getrennt bin, habe ich einige Erfahrungen gemacht, die ich Euch schreiben möchte. [...] Es ist verkehrt, wenn man sagt, Gott füllt die Lücke aus; er füllt sie garnicht aus, sondern er hält sie vielmehr gerade unausgefüllt, und hilft uns dadurch, unsere echte Gemeinschaft – wenn auch unter Schmerzen – zu bewahren. [Es] klingt zunächst sehr hart, aber es ist doch zugleich ein großer Trost; denn indem die Lücke wirklich unausgefüllt bleibt, bleibt man durch sie miteinander verbunden.“¹⁶

¹¹ Zitate aus: SCHILLER: Über naive und sentimentalische Dichtung, 747f. (kursiv im Original).

¹² Bereits die „Hinweise für die richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche“ von 1985, hg. von der VATIKANISCHEN KOMMISSION FÜR DIE RELIGIÖSEN BEZIEHUNGEN ZUM JUDENTUM, sprechen von einem „Unbehagen“ mit der typologischen Auslegung und werten dies als Zeichen dafür, dass mit dieser Leseweise „das Problem (scil. der Beziehung zwischen dem Alten und Neuen Testament) nicht gelöst ist“ (ebd. II, 3–7).

¹³ Vgl. SCHÖTTLER: Re-Visionen, 132–134.

¹⁴ Vgl. SCHÖTTLER: Re-Visionen, 153f.

¹⁵ Vgl. SCHÖTTLER: Christliche Predigt und Altes Testament, 465–478.

¹⁶ BONHOEFFER: Widerstand und Ergebung, 255 (Satzfolge modifiziert).

Die theologische Strukturanalogie zur schmerzenden Erfüllungslücke in der Gottesbeziehung ist offenkundig und stark.

1.3 Die theologische Eigenständigkeit und Eigenwertigkeit des Alten Testaments

Was fehlt uns Christinnen und Christen an Gott, wenn wir das Alte Testament und das Glaubenszeugnis Israels nicht hätten?, fragt Friedrich-Wilhelm Marquard in den Prolegomena zu seiner Dogmatik¹⁷. Was fehlt an Gott, weil und insofern christliche Verkündigung die alttestamentliche Lesung oft genug zu einem auf das Evangelium hinführenden Stimmungsbild degradiert¹⁸ und die Predigt in ein von der Leseordnung vorgezeichnetes ‚christologisches Finale‘¹⁹ mündet, der Prediger also über dem Alten Testament die christologische Sonne aufgehen lässt.²⁰ Die kanonische Einheit der zwei-einen christlichen Bibel kann nicht so verstanden werden, als erhalte die als Altes Testament rezipierte Bibel Israels ihren Sinn erst durch das Neue Testament und eine christologische Deutung. Es ist vielmehr umgekehrt: Ohne das Alte Testament bleibt das Christusereignis nicht aussagbar und theologisch unverständlich, die Bibel Israels aber braucht zu ihrem Verständnis weder das Christusereignis noch das Neue Testament²¹; sie ist – ich spreche jetzt dezidiert als Christ – vollgültiges Zeugnis der Treue Gottes.

In den alttestamentlichen Texten spiegelt sich die komplexe Lebenswirklichkeit mit ihren existentiellen Herausforderungen weitaus tiefer wider als in den neutestamentlichen. Das wird eine steile Christologie natürlich bestreiten, die den „Riss zwischen Himmel und Erde“²² nicht aushält und die schmerzende Erfüllungslücke christologisch nur zustopfen kann mit vorschnellen und hoffnungslos richtigen Antworten auf nicht zu beantwortende Fragen, oft genug mit sinnentleerten Formeln. Der Kanon des Alten Testaments ist nicht nur quantitativ, sondern vor allem *qualitativ* umfangreicher. Die Schriften des Neuen Testaments, innerhalb weniger Jahrzehnte verfasst, umfassen den Erfahrungsschatz von etwa zweieinhalb Generationen und spiegeln daher nur eine relativ kurze Bewährungsprobe des Glaubens und eng begrenzte Vielfalt von Versuchen wider, den Glauben zu leben. Das Alte Testament ist in einer sehr wechselvollen vielhundertjährigen Geschichte entstanden, in der theologische Modelle, Gott, die Welt und den Menschen zu verstehen, kamen und gingen, in der das *Scheitern* leitender theologischer Konzeptionen und ehemals bedeutsamer Gottesbilder existentiell erlitten und die Gottesbeziehung selbst auch als brüchig erfahren wird. All diese vielfältigen Erfahrungen gingen in Gestalt jüngerer Texte und Bearbeitungen in den Kanon des Alten Testaments ein. All das erhöht seine Komplexität und füllt den in ihm bewahrten Erfahrungsschatz, einen Erfahrungsschatz, der besonders in der Gott(es)krise des Exils und im Gott(es)zweifel des Leidens Einzelner gewachsenen ist.²³ So finden Leserinnen und Leser

¹⁷ Vgl. MARQUARDT: Von Elend und Heimsuchung der Theologie, 145; dazu PETZEL: Was uns an Gott fehlt, wenn uns die Juden fehlen.

¹⁸ Vgl. ZENGER: Missachtung der hebräischen Bibel, 14f.

¹⁹ Vgl. BOHREN: Predigtlehre, 121, der vom christologischen Finale allerdings in einem etwas anderen Sinn spricht.

²⁰ Vgl. SCHÖTTLER: Christliche Predigt und Altes Testament, bes. 304–309 („Wenn bei PredigerInnen allzu schnell die ‚christologische Sonne‘ aufgeht...“).

²¹ Vgl. hierzu bes. PÄPSTLICHE BIBELKOMMISSION: Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel, Nr. 22 (*dt. Übers.*: 44f.).

²² Vgl. SCHÖTTLER: Der Riss zwischen Himmel und Erde.

²³ Vgl. bes. GROSS: Gott als Feind des einzelnen?, 58f. Vgl. auch ZENGER: Am Fuß des Sinai.

gerade im Alten Testament Krisen und Brüche, Verletzungen und ungestillte Sehnsüchte erzählt, erlitten und im klagenden und auch anklagenden Gebet vor Gott gebracht – und finden sich darin selbst wieder.²⁴ Auf Friedrich-Wilhelm Marquards Frage, was uns an Gott fehlt, wenn uns das Alte Testament und das gegenwärtige Zeugnis jüdischen Glaubens fehlt, ist also zu antworten: Der christlichen Theologie und dem christlichen Glauben würde nicht irgendetwas, sondern *Wesentliches* fehlen, auch und gerade für die christologische Formatierung des Glaubens an die Treue Gottes.

So trägt das Alte Testament eine *eigene* Botschaft in sich, auch und gerade im christlichen Gottesdienst. Die in der Tradition seit der Zeit der antiken Kirchenschriftsteller so selbstverständliche Rede von der „*concordia veteris et novi testamenti*“ erweist sich unter dem hier beschriebenen Paradigma der Eigenständigkeit und Eigenwertigkeit des Alten Testaments zunehmend als theologisch problematisch. Martin Luthers Kriterium der Kanonizität der biblischen ‚Bücher‘, nämlich „ob sie Christum treiben oder nicht / Sintemal alle schriftt Christum zeigt“²⁵, ist kritisch zu hinterfragen. Dagegen beschreibt der Codex Iuris Canonici von 1983 die Aufgabe der christlichen Predigt doch wohlthuend theozentrisch, nämlich „darzulegen, was zur Ehre Gottes und zum Heil der Menschen zu glauben und zu tun nötig ist“ (can. 768 § 1).

2 Die (Wieder-)Entdeckung der kanonischen Gestalt der Heiligen Schrift

Den „Tisch des Wortes Gottes reicher zu decken“, haben die nachkonziliaren Kommissionen in einem doppelten Sinn verstanden: *quantitativ* und *qualitativ*. Dass in Bezug auf die drei ersten Evangelien an den Sonntagen im Jahreskreis eine *lectio semi-continua* eingeführt wurde, war und ist ein solcher qualitativer Sprung, missachtete doch die selektiv-elektive Perikopierung (*lectiones selectae*), die die vorkonziliare Leseordnung auszeichnete, massiv die *kanonische Gestalt der biblischen Texte*. Aber genau eine solche Missachtung des Kanons trifft im neuen *Ordo Lectionum Missae* das Alte Testament und das vierte Evangelium. Dass eine erneuerte Leseordnung ein viertes Lesejahr für das Johannesevangelium umfassen muss, liegt auf der Hand.

Die derzeit gültige Leseordnung bewirkt aufgrund einer unzureichenden Hermeneutik nicht nur, dass wichtige und theologisch wesentliche Teile des Alten Testaments an Sonn- und Feiertagen gar nicht zu Wort kommen. Das theologische Defizit ist grundsätzlicher Natur: Der Kanon des Alten Testaments wird missachtet. Der biblische Kanon aber ist der primäre und theologische Kontext, in den hinein ein Schrifttext ausgelegt werden will, ist doch die Bibel – auch die zwei-eine christliche Bibel²⁶ – kein Buch aus Büchern, sondern *ein* Buch. Der biblische Kanon ist kein von vielen Zufällen bestimmtes Konglomerat unterschiedlicher Texte aus dem alten Israel und der frühen Kirche, ohne größere Bedeutung für das Verständnis der in ihm zusammengefassten Texte, sondern seine Komposition ist dezidiert inspiriert von theo-

²⁴ Vgl. etwa SCHÖTTLER: Die Anklage Gottes als Krisenintervention.

²⁵ LUTHER, Martin: Vorrede auff die Episteln S. Jacobi vnd Jude [1545], hier: Weimarer Ausgabe 384. Das viel bemühte Diktum des Reformators bezieht sich zunächst zwar nur auf den Jakobusbrief, der im Vergleich mit den Paulusbriefen eine „recht stroherne Epistel“ (WA.DB 6, 10,33f) sei, weil er nicht vom Leiden, der Auferstehung und dem Geist Christi spreche, sondern vom Glauben an Gott im Allgemeinen, gilt aber bei Luther als Kriterium für die *ganze* Schrift. Vgl. ALTHAUS: Die Theologie Martin Luthers, 88–96 („Das Alte Testament als Buch von Christus“).

²⁶ Speziell für das Verständnis der zwei-einen christlichen Bibel als einer Ganzheit schaue man etwa auf die große kanonische Klammer, die Gen 1–3 und Offb 21–22 bilden; dazu HIEKE / NICKLAS: „Die Worte der Prophetie dieses Buches“.

logischen Intentionen.²⁷ Die intra- und interkontextuellen Bezüge sind vielfältig und subtil, sodass sich ein ‚Energiefeld‘ auflädt, das im Lesen bzw. Hören, im Studieren sowie in der auslegenden Verkündigung der Heiligen Schrift immer neu zu entdecken ist. „Erst der Sinn, den die biblischen Texte *innerhalb* der Einheit der Schrift gewinnen, ist ihr inspirierter [...] Sinn.“²⁸

Vor diesem Hintergrund ist es nicht verwunderlich, dass im Verlauf der Kanonbildung das griechische Plural-Substantiv *tà biblía* (die Bücher/die Schriften) die Bedeutungsverschiebung hin zum gleichklingenden lateinischen Singular-Substantiv *biblia* ([das] Buch) vollzogen hat. Diese Bedeutungsverschiebung ist kein grammatikalisches Missverständnis, sondern beschreibt die Entwicklung zu einem neuen Verständnis der Bibel als Kanon, so dass das lateinische *biblia* eine weitere Bedeutungsentwicklung vollzog: vom Singular hin zum Eigenname *Biblia* („Bibel“): ein singuläres Wort für eine singuläre Sache.

Der Kanon der jüdischen und der zwei-einen christlichen Bibel umfasst nicht eine bestimmte lineare *Reihenfolge* von ‚Büchern‘, sondern es gibt eine Rangfolge. Im Tanach hat die Tora die theologische Vorrang- und Vorzugsstellung inne; auf sie hin sind die anderen Kanontteile (Propheten und Schriften) bezogen. Ich kann dies der Kürze wegen nur an einem, wohl aber sprechenden Beispiel illustrieren und verweise dazu auf den Midrasch Tehillim, dessen Endredaktion im 12./13. Jh. anzusetzen ist, dessen Material aber zum Großteil auf talmudische Zeit zurückgehen dürfte:

„Mose gab den Israeliten die fünf Bücher der Tora und David den Israeliten die fünf Bücher der Psalmen. Mose segnete die Kinder Israels mit *’ašrēkā* – ‚Glücklich bist du, Israel [...]‘ [Dtn 33,29] und David segnete die Israeliten mit *’ašrē* – ‚Glücklich der Mensch [...]‘ [Ps 1,1]. [...] Als Mose die Israeliten segnete [...], schloss er [mit den Worten] *’ašrēkā* – ‚Glücklich bist du, Israel [...]‘; als David aufstand, begann er, womit Mose geschossen hatte: ‚Ich will Israel mit [dem Wort] *’ašrē* – ‚Glücklich der Mensch [...]‘ segnen.“²⁹

Damit trifft der Midrasch vollauf die Intention der Endredaktion des Psalters: Die *fünf* Bücher der Psalmen sind als bekenntnishaft Antwort Israels und der Völker auf YHWHs Handeln zu verstehen, wie es in den *fünf* Büchern der Tora des Mose als grundlegendes Handeln Gottes erzählt ist, als principium, d. h.: als Ursprung, der nicht aufhört anzufangen. Die Tora ist es, die Israel auf den bzw. auf dem rechten Weg leitet. Zwei der drei Verben in Ps 1,1 (הלך / hlk – „gehen“, עמד / ‘md – „treten / stehen“ und ישב / jšb – „sitzen“) sind aus Dtn 6,6f. genommen:

(6) Diese Worte, die ich dir heute gebiete, sollen dein Herz bestimmen. (7) Du sollst sie deinen Kindern wiederholen und du sollst von ihnen sprechen, wenn du *in deinem Haus sitzt* (ישב) und wenn du *auf dem Weg gehst* (הלך), wenn du dich niederlegst und wenn du aufstehst.

Und schließlich: Ps 2, der mit Ps 1 das Doppelportal des Psalters bildet, schließt mit *’ašrē* – „Glücklich alle, die sich bei YHWH bergen!“ (Ps 2,12). Damit hob das Portal des Psalters an (Ps 1,1) und endete Mose seinen Segen der Kinder Israels. Dieses instruktive Beispiel für die intra- und interkontextuelle kanonische Verwobenheit der Bibel mag hier genügen.³⁰

So baut sich zwischen der Tora und den anderen Kanontteilen ein „Energiefeld“³¹ auf. Analog zur Tora nimmt im Neuen Testament die theologische Vorrang- und Vorzugsstellung das Vierfache Evangelium ein, das entgegen der Chronologie der Entstehung der Texte vorangestellt ist.

²⁷ Vgl. STEINS: Der Bibelkanon, 329.

²⁸ BRAULIK: Die Tora als Bahnlesung, 133 (kursiv: HGS).

²⁹ Midrasch Tehillim 1,2.5.

³⁰ Weitere signifikante Beispiele der intertextuellen Vernetzung des Kanons in: SCHÖTTLER: Re-Visio-nen, 441–449.

³¹ SÖDING, Einheit der Heiligen Schrift?, 263.

Für die zwei-eine christliche Bibel baut sich ein spezielles ‚Energiefeld‘ auf, das, einer Ellipse gleich, zwei Brennpunkte hat: die Tora und das Vierfache Evangelium, und doch behält die Tora die *prae-positio* auch in bzw. für die christliche Bibel³². Insofern der solchermaßen in und miteinander literarisch verwobene Kanon mit seiner theologisch akzentuierten Binnenstruktur der primäre Kontext eines jeden Bibeltextes ist, können einzelne Schriftstellen nicht aus dem gegebenen kanonischen Zusammenhang herausgelöst werden, weder in der Leseordnung, wie es für die alttestamentliche Lesung derzeit geschieht, noch in der Predigt.

Die Wiederentdeckung der komplexen Einheit und Ganzheit der Bibel verbietet es aus *theologischen* Gründen, dass weiterhin Evangeliare und unterschiedliche elektive Lektionare benutzt werden.³³ Jede Kirche sollte eine ‚ganze‘ Heilige Schrift besitzen, deren Druckbild zum Vorlesen daraus geeignet und auf deren Rand die Leseordnung markiert ist. Aus dieser ‚Kirchenbibel‘ werden alle Schriftlesungen in den Gottesdiensten vorgetragen. Die ‚Kirchenbibel‘ ist sichtbares Zeichen der kanonischen Einheit der *ganzen* Heiligen Schrift, und ihr (nicht einem Evangeliar) gebührt ein für alle sichtbarer Ehrenplatz in der Kirche und ein feierlicher Gebrauch bei den Riten der Liturgie, insofern nur die ‚ganze‘, und das heißt für Christen: die zwei-eine Heilige Schrift die wirkende Gegenwart des Wortes Gottes in der Gemeinde symbolisiert.³⁴

3 ‚Eckdaten‘ des Bauplans einer erneuerten Leseordnung

Der Bauplan einer erneuerten Leseordnung kann nicht anders als kanon-orientiert sein. Ich kann hier diesen Bauplan, der den hier angesprochenen und weiteren theologisch-hermeneutischen Kriterien gerecht wird, nicht weiter entfalten. Den Bauplan einer erneuerten Leseordnung für die Sonntage nach Pfingsten habe ich an anderem Ort detailliert beschrieben und begründet.³⁵ Hier seien abschließend vier wesentliche Aspekte genannt, die eine erneuerte Leseordnung an den Sonntagen im Jahreskreis beachten muss:

(1) Eine erneuerte Leseordnung umfasst ein viertes Lesejahr, in dem das Johannesevangelium *semi-continua* gelesen wird.

(2) Als erste Lesung wird in jedem der dann vier Lesejahre die Tora *semi-continua* gelesen, und zwar *unabhängig* vom jeweiligen Evangelium. Nur so entgeht eine Leseordnung der typologisch-klimaktischen Entwertung des Alten Testaments und beachtet die theologische Vorrang- und Vorzugsstellung der Tora auch für die zwei-eine christliche Bibel. In jedem der vier Lesejahre wird die Tora *semi-continua* gelesen, immer von Gen 1 bis Dtn 34 mit wichtigen ‚Stationen‘ dazwischen, so viele wie es die Sonntage im Jahreskreis von ihrer Zahl hergeben, immer dabei zentrale Perikopen wie Ex 3, andere ‚Stationen‘ wechseln in den vier Lesejahren, immer aber ist der narrativ-theologische Bogen, der von Gen 1 bis Dtn 34 gespannt ist, erkennbar.

(3) Die Predigerin bzw. der Prediger sucht zu seinem Predigttext, der in einem Lesejahr einheitlich entweder der Tora-Lesung oder der Evangelien-Lesung folgt³⁶, eine entsprechende zweite Lesung aus, und zwar entweder aus den ‚Propheten‘ und ‚Schriften‘ des Alten Testaments

³² Vgl. ZENGER: Der Pentateuch als Tora und als Kanon.

³³ Beide Buchformen sind wohl aus der Not heraus angesichts der hohen Kosten für handgeschriebene große Bibel-Codices entstanden.

³⁴ Vgl. SCHÖTTLER: „Eingeladen zum Hochzeitsmahl des Wortes“ (Ambrosius von Mailand); DERS.: „Unser Manna ist das Wort Gottes“ (Origenes).

³⁵ Dazu ausführlich: SCHÖTTLER: Re-Visionen, 450–456.

³⁶ Kein ‚Hopping‘ zwischen Tora und Evangelium innerhalb eines Lesejahres!

ments oder aus der Briefliteratur des Neuen Testaments³⁷. Die zweite Lesung ist, kanontheologisch gesehen, als ‚Kommentar‘ zur Tora- bzw. zur Evangelien-Lesung zu verstehen – wie die ‚Haftara‘-Lesung in der jüdischen Liturgie³⁸: für die Tora ist sie aus den ‚Propheten‘ (hebr.: Nebiim) oder ‚Schriften‘ (hebr.: Ketubim) genommen, für die Evangelien aus der neutestamentlichen Briefliteratur.

(4) Für die Verkündigung gilt als Kriterium, dass in der komplexen Einheit und Ganzheit der zwei-einen christlichen Bibel Altes und Neues Testament so in Beziehung stehen, dass jüdischer Glaube und christlicher Glaube ‚at eye level‘ stehen.

Coda

Ein komplexer Bauplan, der das Predigen zu einem herausfordernden Kommunikationsprozess und die Predigt zu einem Kunstwerk macht, mit Umberto Eco gesprochen: zu einem von den Hörerinnen und Hörern je neu zu vollendenden, und das heißt: zu einem offenen Kunstwerk!³⁹ Zu anspruchsvoll? Wohl nicht, liegt doch nicht zuletzt auch in diesem komplexen Schriftbezug die *differentia specifica christiana* begründet, eine unverwechselbare ‚Stimme‘ in einer vielstimmig gewordenen Gesellschaft.⁴⁰

Literatur

- ALTHAUS, Paul: Die Theologie Martin Luthers. Gütersloh 1962.
- ASSMANN, Jan: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München 1992 [u. ö.].
- BLUMENBERG, Hans: Arbeit am Mythos. Frankfurt a. M. 2001.
- BOHREN, Rudolf: Predigtlehre. München 1993.
- BONHOEFFER, Dietrich: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Hg. von C. GREMELS, E. BETHGE und R. BETHGE [u. a.]. Gütersloh 1998 (DBW 8).
- BRAULIK, Georg: Die Tora als Bahnlesung. Zur Hermeneutik einer zukünftigen Auswahl der Sonntagsperikopen [1995], in: DERS. / LOHFINK, Norbert: Liturgie und Bibel. Gesammelte Aufsätze. Frankfurt a. M. / Berlin / Bern [u. a.] 2005 (Österreichische Biblische Studien 28), 125–149.
- ECO, Umberto: Das offene Kunstwerk [1962]. Frankfurt a. M. 2002 (stw 222).
- DIRSCHERL, Erwin: Das menschliche Wort Gottes und seine Präsenz in der Zeit. Paderborn 2013.
- GROSS, Walter: Gott als Feind des einzelnen? Psalm 88, in: DERS. / KUSCHEL, Karl-Josef: „Ich schaffe Finsternis und Unheil!“ Ist Gott verantwortlich für das Übel? Mainz 1992, 46–59.
- HIEKE, Thomas / NICKLAS, Tobias: „Die Worte der Prophetie dieses Buches.“ Offenbarung 22,6–21 als Schlussstein der christlichen Bibel Alten und Neuen Testaments gelesen. Neukirchen-Vluyn 2003 (Biblisch Theologische Studien 62).
- LÉVINAS, Emmanuel: Die Tora mehr zu lieben als Gott [1955], in: DERS.: Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum. Frankfurt a. M. 1996, 109–113.

³⁷ Auch das letzte Buch des Neuen Testaments, die Offenbarung des Johannes, ist formal eine Epistel.

³⁸ Als „Haftara“ (hebr.: Abschluss) wird im jüdischen Gottesdienst die Lesung eines Textes aus den ‚Propheten‘ (Josua bis Maleachi) bezeichnet, die am Schabbat und an Festtagen die Ordnung der Tora-Lesung abschließt.

³⁹ Vgl. ECO: Das offene Kunstwerk, 55.

⁴⁰ Vgl. SCHÖTTLER: „... ein zu vollendendes Werk“ (U. Eco).

- MARQUARDT, Friedrich-Wilhelm: Von Elend und Heimsuchung der Theologie. Prolegomena zur Dogmatik. München 1988.
- Ordo lectionum Missae* [OLM]. Editio typica. Rom / Vatikan 1969. Editio typica altera. Rom / Vatikan 1981.
- PÄPSTLICHE BIBELKOMMISSION: Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel (24.05.2001); dt. Übers. Bonn o. J. [2001] (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 152).
- PETZEL, Paul: Was uns an Gott fehlt, wenn uns die Juden fehlen. Eine erkenntnistheologische Studie. Mainz 1993.
- RICŒUR, Paul: Das Symbol gibt zu denken, in: DERS.: Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II [1960]. Freiburg i. Br. / München 1988, 395–406.
- SCHILLER, Friedrich: Über naive und sentimentalische Dichtung [1795/96], in: Sämtliche Werke. Hg. H. G. GÖPFERT und W. RIEDEL. Bd. 5. München / Wien 2004, 694–780.
- SCHÖTTLER, Heinz-Günther: Christliche Predigt und Altes Testament. Versuch einer homiletischen Kriteriologie. Ostfildern 2001 (Zeitzeichen 8).
- DERS.: Die Anklage Gottes als Krisenintervention. Eine erlittene Exiltheologie Israels, in: Theologische Quartalschrift 185. 2005, 158–181.
 - DERS.: Der Riss zwischen Himmel und Erde als Ort der Rede von Gott, in: Bibel und Liturgie 81. 2008, 20–35.
 - DERS.: „Eingeladen zum Hochzeitsmahl des Wortes“ (Ambrosius von Mailand). Überlegungen zur liturgischen Präsenz des Wortes Gottes, in: Bibel und Liturgie 81. 2008, 67–85.
 - DERS.: „Unser Manna ist das Wort Gottes“ (Origenes). Überlegungen zur Sakramentalität des Wortes Gottes, zur Dignität der Wort-Gottes-Feier und zur Symbolik der Fronleichnamsprozession, in: Bibel und Liturgie 85. 2012, 83–102.
 - DERS.: „... ein zu vollendendes Werk“ (U. Eco). Kultur als bedeutungsgenerativer Ort der biblischen Botschaft, in: LINDNER, Konstantin / KABUS, Andrea / BERGOLD, Ralph / SCHWILLUS, Harald (Hg.), Erinnern und Erzählen. Theologische, geistes-, human- und kulturwissenschaftliche Perspektiven. Münster 2013 (Bamberger Theologisches Forum 14), 107–121.
 - DERS.: Re-Visionen christlicher Theologie aus der Begegnung mit dem Judentum. Würzburg 2016 (Judentum – Christentum – Islam. Interreligiöse Studien 13).
- STEINS, Georg: Der Bibelkanon – Schlüssel zur Bibelauslegung. Ein Paradigmenwechsel in der Exegese, in: Pastoraltheologie 95. 2006, 329–334.
- TILLICH, Paul: Die Symbole des Glaubens, in: DERS.: Gesammelte Werke, Bd. 8. Stuttgart 1970, 139–148.
- VATIKANISCHE KOMMISSION FÜR DIE RELIGIÖSEN BEZIEHUNGEN ZUM JUDENTUM: Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche (24.06.1985), in: Die Kirchen und das Judentum. Bd. 1. Hg. von R. RENDTORFF und H. H. HENRIX. Paderborn / München 1988, 92–103.
- WIESEL, Elie: Legends of Our Time. New York 1970.
- ZENGER, Erich: Missachtung der hebräischen Bibel. Die jüdische Wurzel wird verdrängt, in: Publik-Forum vom 21.05.1993 (= Heft 10/1993), 14f.
- DERS.: Am Fuß des Sinai. Gottesbilder des Ersten Testaments. Düsseldorf 1993 u. ö.
 - DERS.: Der Pentateuch als Tora und als Kanon, in: DERS. (Hg.): Die Tora als Kanon für Juden und Christen. Freiburg 1996 (HBS 10), 5–34.